
Dialogisme interactionnel et dialogisme citationnel dans trois œuvres anti-manichéennes d'Augustin

Mickaël Ribreau



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/rhetorique/980>

DOI: 10.4000/rhetorique.980

ISSN: 2270-6909

Publisher

UGA Éditions/Université Grenoble Alpes

Printed version

ISBN: 978-2-37747-186-7

Electronic reference

Mickaël Ribreau, « Dialogisme interactionnel et dialogisme citationnel dans trois œuvres anti-manichéennes d'Augustin », *Exercices de rhétorique* [Online], 14 | 2020, Online since 20 March 2020, connection on 12 September 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rhetorique/980> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhetorique.980>

This text was automatically generated on 12 September 2020.



Les contenus de la revue *Exercices de rhétorique* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Dialogisme interactionnel et dialogisme citationnel dans trois œuvres anti-manichéennes d'Augustin

Mickaël Ribreau

- 1 La publication dans les années 1970 des traductions en français et en anglais des principaux ouvrages de Mikhaïl Bakhtine¹ a permis l'émergence du concept de dialogisme. Le dialogisme est la trace dans un discours du discours d'autrui, car, selon Bakhtine, tout mot est déjà le mot d'autrui et il n'existe aucun énoncé verbal qui puisse être porté au compte de son seul auteur². Bakhtine distingue le dialogisme externe – le dialogue proprement dit – du dialogisme interne qui est l'orientation d'un discours vers les discours d'autrui. Le dialogisme désigne toute présence d'une autre voix – que ce soit celle du lecteur ou d'un autre – qui entre en interaction avec celle du locuteur dans un texte continu, dit monologal par opposition au dialogue. La dimension dialogique (chez Bakhtine il s'agit plus particulièrement du roman) permet d'insister sur la place d'autrui au sein d'un énoncé en apparence propre, unique ; Bakhtine montre comment toute pensée se nourrit de celle d'autrui et s'inscrit dans un contexte social dont elle peut refléter les contradictions ou du moins des voix divergentes. Les travaux de Bakhtine ont eu une grande influence sur les études littéraires ou linguistiques³.
- 2 Si M. Bakhtine a utilisé cette notion essentiellement pour analyser des récits, notamment des romans, elle a pu ensuite être utilisée en linguistique pour étudier le discours. Plusieurs chercheurs ont souligné l'ambiguïté de la notion, ou plutôt le relatif flou notionnel qui l'entourait⁴, les contours du dialogisme demeurant poreux. Si l'on considère le dialogisme comme la présence du discours de l'autre ou la présence d'une parole autre, même implicite, dans le discours d'un auteur, le dialogisme peut s'avérer omniprésent ; il est alors constitutif du langage lui-même. Les chercheurs ont tenté de distinguer plusieurs types de dialogisme. Ainsi Sophie Moirand⁵ distingue-t-elle le dialogisme interactionnel, dialogue avec le lecteur auquel on prête des paroles, et le

dialogisme intertextuel, paroles que l'on emprunte à d'autres pour étayer sa propre position. La polémique, discours dirigé contre un autre discours ou une autre personne⁶, est dialogique, dans la mesure où elle s'appuie sur les propos d'un adversaire qu'il s'agit de combattre. Dominique Maingueneau⁷ a ainsi étudié le dialogisme dans les controverses religieuses et doctrinales du XVII^e siècle pour voir comment le discours d'une des parties en présence dans le débat se nourrissait et se construisait à partir des propos de l'adversaire.

- 3 Les études consacrées à l'Antiquité ont relativement peu utilisé cette notion⁸ alors même que les auteurs antiques fabriquent souvent leurs propres discours à partir de celui d'autrui, lorsqu'ils citent. Dans les études récentes consacrées à la citation⁹, la notion de dialogisme est quasiment absente alors qu'elle permet de comprendre comment les propos d'autrui construisent le discours d'un auteur, mais aussi comment un texte peut être le reflet de dialogues réels. Citer un auteur ce n'est pas seulement répéter un énoncé, mais aussi donner une place à une pensée autre, avec laquelle il est possible d'interagir. La notion de dialogisme permet, en particulier pour l'Antiquité, d'insister sur le fait que les productions savantes ou lettrées sont inscrites dans des pratiques sociales qui engagent plusieurs interlocuteurs. Un livre est souvent motivé par une demande, réelle ou fictive, à laquelle l'auteur répond. La présence d'un interlocuteur est donc constitutive de la composition d'un texte¹⁰.
- 4 On constate un glissement de sens : de la trace d'un autre dans le discours, même implicite, le dialogisme devient le « dialogue hors du dialogue¹¹ ». Cette conception, fréquemment utilisée, notamment parfois pour l'Antiquité, est issue des auteurs antiques¹². En effet, l'équivalent du terme dialogisme pourrait être *sermocinatio*¹³. La *sermocinatio* fait partie de l'ensemble plus large de la prosopopée ou de l'éthopée¹⁴. Il s'agit d'un dialogue fictif au cœur d'un discours¹⁵. Elle sert à caractériser, selon le principe de vraisemblance, en fonction de sa *persona*, la personne que l'on fait parler¹⁶. Elle implique un dialogue entre la personne que l'on fait parler et une autre personne, comme l'adversaire. La *sermocinatio* est utilisée dans un discours pour faire parler des témoins, des figures d'autorité, ou l'adversaire lui-même. Elle n'implique pas une communication entre le locuteur premier et un être fictif ou absent, mais un dialogue entre le personnage fictif que l'on fait parler et une autre personne¹⁷. La *sermocinatio*, partie distincte, ou non¹⁸, de l'éthopée ou de la prosopopée, implique la création d'une voix nouvelle que l'orateur fait parler. Cependant le terme est fréquemment utilisé par la critique pour désigner les conversations fictives avec un absent, que l'on rencontre dans des lettres¹⁹, ou dans des œuvres que l'on rapproche de la « diatribe²⁰ », pour désigner les faux dialogues qui se jouent entre le locuteur et son destinataire. La critique semble ainsi faire basculer le terme *sermocinatio* vers la *subiectio* ou hypophore qui consiste à imaginer les questions de l'autre, en particulier de l'adversaire, auquel l'orateur répond ; la *subiectio* peut s'apparenter à un interrogatoire fictif²¹. Le glissement de sens du terme *sermocinatio* se rencontre également dans l'Antiquité car, si l'on examine les occurrences, relativement rares, du terme, on constate qu'il désigne fréquemment la conversation²² – il est alors synonyme de son etymon, *sermo*²³, le dialogue philosophique²⁴ ou l'échange épistolaire²⁵. *Sermocinatio* implique en ce cas un échange direct entre celui qui parle et son interlocuteur. Le dialogisme, ainsi conçu, est particulièrement présent dans l'Antiquité dans les lettres ou les discours, qu'il s'agisse des discours « réels » ou des déclamations. Ces deux emplois du terme *sermocinatio*, dont la différence repose sur l'identité du locuteur, l'orateur ou une entité fictive ou absente, permettent de différencier deux dialogismes : l'un étendu, consistant dans le dialogue

fictif au sens large, et le second consistant dans le dialogue fictif entre le locuteur et son destinataire. Cette distinction rejoint en partie celle élaborée par Sophie Moirand, entre dialogisme interactionnel et dialogisme intertextuel ; nous y reviendrons.

- 5 Durant l'Antiquité tardive, l'utilisation du dialogisme interactionnel hors des lettres ou des discours tend à se développer dans les « traités²⁶ », car les auteurs reprennent à l'écrit les cadres du discours judiciaire, comme Tertullien ou Jérôme, ou utilisent massivement le cadre de la lettre ouverte. L'utilisation du dialogisme est particulièrement importante chez des auteurs comme Tertullien ou Jérôme, en particulier dans leurs œuvres polémiques. En effet, Tertullien reprend des outils de la rhétorique judiciaire, comme le portrait à charge²⁷ ; Jérôme, dans la lettre 49²⁸, présente les œuvres de controverse doctrinale, comme le *Contre Jovinien*, comme héritières de la rhétorique judiciaire : l'œuvre polémique est un combat dont le but est la victoire sur l'autre. Jérôme reprend ainsi des outils de la rhétorique polémique de Cicéron, notamment, comme le portrait à charge, ou le dialogisme, entendu comme *sermocinatio* ou *subiectio*. Nous n'avons pas choisi d'étudier ici le dialogisme chez Tertullien ou Jérôme²⁹, mais de nous consacrer aux œuvres polémiques d'Augustin. Ce dernier a en effet consacré de nombreux ouvrages à réfuter la doctrine ou la pensée de différents adversaires doctrinaux. Le dialogisme y tient une place de choix, qui peut s'expliquer par au moins trois raisons : tout d'abord, Augustin en tant qu'élève, puis professeur, a étudié et pratiqué les controverses, qui sont dialogiques³⁰ ; en outre, il a retranscrit dans ses premières œuvres, des dialogues, l'expérience du dialogue réel, ce qui lui a permis de transposer hors du dialogue l'échange avec un autre ; enfin, dès sa prêtrise, il a connu une pratique particulière de dialogue : le débat contradictoire, débat avec un adversaire réel, représentant d'une secte adverse devant un public, à une époque et dans un lieu choisis par les participants du débat ; cette pratique, qu'Augustin nous a permis de mieux connaître puisqu'il a conservé dans ses œuvres les actes de débats contradictoires³¹, a une grande influence sur Augustin. Le dialogue fictif avec l'autre est particulièrement présent dans les œuvres d'Augustin qui fait parfois de ses œuvres de véritables débats contradictoires : plusieurs œuvres sont ainsi construites comme les actes de débats contradictoires ; chaque propos de l'adversaire est précédé d'un « X a dit », et la réponse d'Augustin d'un « Augustin a répondu », comme dans les actes de débats contradictoires qui ont vraiment eu lieu et ont été pris en notes. Augustin présente ainsi de véritables dialogues et donne l'impression que des débats ont lieu. Nous ne nous intéresserons pas à ces œuvres qui dépassent le dialogisme, car elles se présentent comme des dialogues, même s'ils sont fictifs. En revanche, nous étudierons dans d'autres œuvres polémiques d'Augustin les dialogues fictifs entre l'auteur et son ou ses adversaires, ou d'autres instances du discours. Nous limiterons notre étude à trois œuvres anti-manichéennes.
- 6 Comme il le raconte dans les *Confessions*, avant d'être chrétien, Augustin fut manichéen³². Augustin est un converti. Dès son accession à la prêtrise, à Hippone, en 391, Augustin fut amené à débattre avec ses anciens camarades, dans des débats publics, des lettres ou des *libri*. Dans les *libri*, les *sermocinationes* sont fréquentes. Elles permettent tout d'abord de citer les propos de l'adversaire. En effet, plusieurs *libri* antimanichéens d'Augustin réfutent des propos ou écrits de manichéens. Alors qu'Augustin aurait pu, pour réfuter l'adversaire, utiliser le genre du commentaire de texte³³, la *sermocinatio* permet de rendre vivant le débat, comme si cela se faisait de vive voix. En outre la *sermocinatio* permet de dialoguer avec l'autre, de faire ressortir des

incohérences par exemple, afin de l'amener à changer d'avis et à se convertir, comme Augustin l'a fait lui-même.

- 7 À la suite de ces réflexions préliminaires, nous appliquerons, en la modifiant légèrement, la distinction de Sophie Moirand entre un « dialogisme interactionnel³⁴ », dans lequel Augustin dialogue à la première personne avec l'autre, afin d'avoir une action sur l'autre désigné à la seconde personne et un « dialogisme citationnel³⁵ » dans lequel Augustin dialogue avec l'autre à la troisième personne. Nous verrons en effet qu'Augustin utilise consciemment ces deux sortes de dialogisme en fonction des contextes de rédaction, du destinataire, ou du statut de l'adversaire. Nous nous demanderons pourquoi Augustin utilise le dialogisme dans des œuvres polémiques, et quel est l'effet de ce procédé du point de vue du lecteur ou de l'adversaire.

1. Les mœurs de l'Église catholique et les mœurs des manichéens : le dialogisme interactionnel entre polémique et conversion

- 8 *Les mœurs de l'Église catholique et des manichéens* ont été écrits en 388³⁶, après le baptême d'Augustin. Dans le premier livre il établit l'importance de la charité dans les mœurs des chrétiens, puis, dans le second, il critique la morale manichéenne, qui selon lui prône des principes que les manichéens ne respectent pas dans les faits.
- 9 En I, 9, 15, Augustin installe progressivement le dialogue. Il évoque tout d'abord une question posée aux manichéens :

Mais je leur demande s'ils nient que cette sentence soit dans l'Ancien Testament et s'ils affirment qu'elle ne s'accorde pas à la sentence apostolique³⁷.

Augustin pose ici une double question qui concerne les manichéens. Mais il ne s'adresse pas à eux. Augustin pose une question, mais n'imagine pas encore leur réponse, il la retarde :

Quant à la première question, les livres décideront de mon enseignement ; quant à la seconde, ces hommes qui tergiversent et s'enfuient parmi les précipices, ou bien je les rappellerai à la paix, s'ils consentent à regarder un peu en arrière et à considérer ce qui a été dit, ou bien je les poursuivrai avec l'interprétation de tous ceux qui jugent sans passion³⁸.

L'adresse directe à l'interlocuteur se fait quelques phrases plus tard :

Fais donc que ce témoignage ne vienne pas de l'apôtre Paul mais qu'il soit de mon cru ! Hérétique, ne dois-tu pas démontrer ou qu'il ne se trouve pas dans la Loi ancienne, ou qu'il n'a pas de lien avec l'Apôtre ? (...). Que répondras-tu à celui qui te dit : c'est ainsi que je comprends, ainsi que j'entends, ainsi que je crois ; et je ne lis ces livres que parce que je vois que tout y est en accord avec la foi chrétienne ? Dis plutôt, si tu l'oses, et si tu as la pensée de me réfuter, qu'il ne faut pas ajouter foi à ce qu'on raconte des Apôtres et des martyrs. (...) Si tu peux le dire, pourquoi calomnier un livre où je trouve ce que, de ton propre aveu, je dois croire³⁹ ?

Augustin installe un faux dialogue avec l'adversaire. Il le fait répondre non plus à Augustin lui-même mais à un homme qui lui opposerait sa foi. Augustin imagine ensuite le discours de l'autre, pour souligner que les manichéens se contredisent dans la conclusion du paragraphe. Il use ici d'une *sermocinatio* telle que l'entendait la *Rhétorique à Herennius*, où un être fictif dialogue avec l'adversaire.

- 10 Dans d'autres passages, Augustin passe de la troisième à une deuxième personne, du singulier ou du pluriel. Par exemple en I, 28, 57-61, Augustin commence par évoquer les manichéens à la troisième personne du pluriel :

Sur ces deux choses nous sommes d'accord, les Manichéens et moi, à savoir qu'il faut aimer Dieu et le prochain. (...) Diront-ils qu'il ne s'ensuit pas que tout soit bon là où nous avons pu trouver ces préceptes ? Car ils ont l'habitude de dire cela. (...) Prêtez donc attention, Manichéens, si du moins il peut vous échoir d'échapper à cette superstition. Prêtez attention, dis-je, sans obstination, sans parti pris de résistance : sinon il est très dangereux à vous de juger. (...) Si tu l'exposes de force, et si par un abus d'autorité tu contrains à la foi, cette autorité des Écritures, que d'une manière constante je vois très largement diffusée et soutenue par le témoignage d'Églises dispersées sur tout le globe, aurai-je moi, le malheur d'en douter, et malheur plus grand d'en douter par ton fait ? Sans doute si tu apportais d'autres exemples, je ne devrais retenir que ceux qui retiennent l'assentiment du plus grand nombre. Mais tu n'as rien d'autre à apporter qu'une parole parfaitement vaine et toute pleine de témérité (...). Si tu soutiens que l'Épître de Paul aux Romains est falsifiée, produis une autre épître, non falsifiée ou plutôt un autre texte où la même Épître du même Apôtre soit écrite sans mensonge, ni falsification. Je ne le ferai pas, dis-tu, pour qu'on ne me soupçonne pas moi-même d'être un faussaire. C'est là en effet votre dire habituel, et vous dites vrai, car, si tu le faisais, ce soupçon viendrait naturellement même à des hommes de peu de sens⁴⁰.

Augustin installe progressivement le dialogue avec l'autre ; le dialogue sous forme de question-réponse, ou plutôt par hypothèses successives a pour but d'enfermer l'adversaire dans son raisonnement. La parole de l'autre rend plus vivante la contradiction, comme dans un véritable débat.

- 11 De même, en II, 3, 5, Augustin écrit :

Continuons donc nos recherches avec plus de diligence, et autant que faire se peut avec plus de clarté. Je vous demande encore : qu'est-ce que le mal ? Si vous dites, c'est ce qui nuit, vous ne mentez pas. Mais de grâce, faites attention ; de grâce, gardez les yeux ouverts ; de grâce, déposez le zèle partisan et cherchez la vérité, non pas pour vaincre, mais pour trouver⁴¹.

Le dialogue avec l'autre a une portée pédagogique et permet aussi d'amener l'autre à changer d'avis. Cette question, « qu'est-ce que le mal », est répétée en II, 5, 7 :

Je vous demanderai donc pour la troisième fois ce que c'est que le mal. Peut-être répondrez-vous que c'est une corruption. Qui pourrait nier que ce soit là le caractère général du mal ? (...) Osez dire, si vous le pouvez, que Dieu et le royaume de Dieu ont pu se corrompre, vous qui n'arrivez pas à expliquer comment le royaume du diable, tel que vous le décrivez, a été capable de se corrompre⁴².

Augustin réitère sa question pour souligner l'incapacité des manichéens à répondre. Toutes les réponses inventées par Augustin ne servent qu'à enfermer ses adversaires dans leurs contradictions. On peut remarquer que ce dialogue fictif est au futur, il ne s'agit pas d'un dialogue réel, mais d'un dialogue possible ; ce qu'il poursuit en II, 8, 11 :

À ma question sur la nature du mal, quelles réponses pouvez-vous faire, sinon que le mal c'est ce qui est contre nature, ce qui nuit, ce qui corrompt, et d'autres semblables ? Mais en les développant, je vous ai montré que vos erreurs faisaient naufrage. Il ne vous reste plus, comme d'ailleurs vous en avez l'habitude, qu'à parler avec des enfants, et vous allez me dire peut-être que le mal c'est le feu, le venin, les bêtes féroces et autres choses semblables. Répliquant à un adversaire qui soutenait qu'aucune substance ne peut être le mal, l'un des principaux fauteurs de cette hérésie, celui qui nous parlait avec le plus d'attrait et le plus fréquemment, nous disait : « je voudrais placer un scorpion dans la main de cet homme et m'assurer s'il oserait ne pas la retirer. S'il la retirait, il prouverait par là même et malgré ses paroles que le mal peut être une substance, car il n'oserait nier que cet

animal soit une substance ». Ce n'était pas à son adversaire qu'il tenait ce langage, mais à nous, lorsqu'effrayés nous lui rapportions ce que celui-ci avait dit⁴³ [...].

Augustin cite ici les propos d'un manichéen du passé, dont il a été témoin, pour souligner la solidarité, mais aussi l'absurdité du mouvement manichéen. L'appel à ce témoignage passé permet aussi de construire le sérieux d'Augustin, qui parle en sachant, grâce à l'expérience, en tant que témoin direct, ce que pensent les Manichéens⁴⁴.

- 12 Nous avons pris jusqu'à présent des exemples de dialogisme brefs, et le plus souvent au futur. Le dialogisme peut cependant être plus étendu. En II, 10, 19, Augustin écrit :

Voyons maintenant ces trois fameux sceaux que vante votre morale et dont elle tire gloire. Que sont donc ces sceaux ?

– Il y a le sceau de la bouche, celui des mains et celui du sein.

– Qu'est-ce que cela signifie ?

– Que l'homme, dit-il, doit être chaste et innocent dans sa bouche, dans ses mains, dans son sein.

– Mais s'il pêche par les yeux, les oreilles, le nez ? S'il blesse ou même tue avec ses pieds un autre ? Comment tiendrons-nous pour coupable celui qui n'a péché ni par la bouche, ni par les mains, ni par le sein⁴⁵ ?

Ici, Augustin présente grâce au dialogisme la pensée de ses adversaires. Le dialogisme a à nouveau une portée pédagogique. Ce dialogisme reprend celui que l'on rencontre dans les œuvres des manichéens eux-mêmes. En effet, dans ses *Capitula*, que l'on connaît grâce à la réfutation d'Augustin, le manichéen Fauste mettait en valeur la doctrine manichéenne par le dialogisme :

Pour éviter que l'esprit des lecteurs ne se noie dans un discours diffus ou confus, j'ai disposé en regard, aussi brièvement que nettement, leurs paroles et les nôtres⁴⁶.

On trouve plusieurs applications de ce principe dans les *Capitula*, par exemple :

Tu acceptes l'Évangile ?

– Absolument.

– Tu acceptes donc aussi que le Christ soit né ?

– Pas du tout. Non, il ne s'ensuit pas, si j'accepte l'Évangile, que j'accepte que le Christ soit né.

– Pourquoi ?

– Parce que si... etc.⁴⁷

- 13 Le dialogisme présent dans *Les mœurs des manichéens* n'est donc pas sans faire penser aux œuvres des manichéens, qu'il réfute, comme les *Capitula* de Fauste. On peut remarquer qu'Augustin reprend ainsi les mêmes armes que ses adversaires, qui sont à la fois des armes pédagogiques – les questions-réponses rendent les propos plus clairs, plus limpides – mais aussi polémiques, puisque l'apparente simplicité peut impliquer une simplification et a pour but d'enfermer l'autre dans ses contradictions.
- 14 Dans *Les Mœurs des manichéens*, Augustin installe progressivement l'adresse aux manichéens, par un jeu de va et vient entre *tu/vous* et *ils*. L'adresse à la seconde personne est de plus en plus importante, notamment dans le second livre, qui concerne les mœurs des manichéens. Augustin prend les manichéens à témoin et les interroge dans de véritables questions-réponses, comme dans un interrogatoire. Augustin reprend le dispositif judiciaire de l'interrogatoire. Il en appelle ainsi à l'autorité de la Bible, et en particulier celle de la parole du Christ :

Voyons comment le Seigneur lui-même dans l'Évangile nous a ordonné de vivre, comment aussi l'Apôtre Paul : car nos adversaires n'osent pas condamner ces Écritures. Écoutons donc quel bien final tu nous prescrites, ô Christ. Nul doute que c'est la fin où tu nous commandes de tendre avec un parfait amour. *Tu aimeras*, dit-

il, le Seigneur ton Dieu⁴⁸. Dis-moi aussi, je te le demande, quel est le mode d'aimer⁴⁹ [...].

Augustin installe ici un dialogisme avec le Christ, témoin et juge, comme les orateurs pouvaient le faire lorsqu'ils citaient des témoins.

- 15 Le dialogue a ici un but de conversion. Augustin affirme, dès l'ouverture de son œuvre, qu'il souhaite guérir, et non attaquer⁵⁰, sur le modèle du Christ⁵¹. Plus qu'une arme polémique, le dialogisme devient ainsi le lieu d'une recherche commune, comme dans les dialogues philosophiques. Augustin emploie ainsi souvent *quaeramus*, « recherchons », associant l'adversaire à son enquête⁵². Pour convaincre les manichéens de se convertir, il donne l'exemple de sa propre conversion⁵³.

2. L'utilité de croire : le destinataire à l'origine du dialogisme

- 16 Dans *L'utilité de croire*⁵⁴, écrit une fois devenu prêtre en 391, Augustin s'adresse à un ancien ami manichéen, Honoratus, qu'il ne présente pas comme un hérétique, mais comme quelqu'un qui a suivi les hérétiques⁵⁵. Il insiste ainsi sur leur jeunesse commune et sur l'amitié qui les lie⁵⁶. Le but de l'ouvrage, dans lequel Augustin réfute et critique la doctrine des manichéens, est de convaincre Honoratus de quitter cette religion, comme Augustin l'a fait. *L'utilité de croire* est dédié à Honoratus, auquel il s'adresse tout au long de l'œuvre.

- 17 En 10, 23, Augustin installe le dialogisme avec le destinataire :

« Mais voyons, à présent, diras-tu, si nous devons croire lorsqu'il s'agit de religion. (...) » Tu vas sans doute me dire : « je t'accorde qu'il faut parfois croire quelque chose ; mais explique-moi comment en matière de religion, il n'est pas immoral de croire avant de savoir ». Je vais le faire, si je puis. Dis-moi quelle faute estimes-tu la plus grave : enseigner la religion à un indigne ou croire ce que disent ceux qui l'enseignent⁵⁷ ?

Il s'agit ici du commencement d'un très long moment dialogique, qui s'étend jusqu'au paragraphe 24, dans lequel Augustin imagine le raisonnement de l'autre, son processus de conviction. Le dialogisme présent ici, sous forme de questions-réponses, est très proche de la méthode socratique mis en scène par Augustin dans ses dialogues philosophiques. Il s'agit à nouveau d'un dialogisme au futur pour conduire l'autre dans une réflexion de conversion.

- 18 Augustin use également de *sermocinationes* citationnelles et non interactionnelles avec les manichéens, car il ne s'agit pas d'agir sur eux, mais sur le destinataire, Honoratus. Par exemple, en 5, 12 :

Je veux donc que nos adversaires me disent dans quelle catégorie ils rangent l'erreur qu'ils attribuent à l'Église catholique. (...). Mais poursuis et examine les Écritures elles-mêmes. Quel grief font-ils à l'Ancien Testament ?

– Que c'est un bon livre, mais que nous le comprenons mal ?

– Mais eux-mêmes ne l'admettent pas !

– Que ce n'est pas un bon livre et que nous ne le comprenons pas bien ?

– La réponse précédente suffit à abattre cet argument.

– Et s'ils disent : « Vous le prenez en bonne part, mais c'est un mauvais livre », feront-ils autre chose que donner raison à leurs adversaires vivants avec qui ils discutent, pour mettre en cause des auteurs morts depuis longtemps avec lesquels ils n'ont rien à débattre⁵⁸ ?

Ici le dialogisme semble fonctionner sur deux niveaux, même s'il n'est pas totalement explicite. Dans un premier temps, quand Augustin pose le problème par une question, la réponse, également sous forme de question, peut être la réponse d'Honoratus, même si la seconde personne n'est pas explicite (*age et considera*). Puis intervient un discours direct, introduit par une troisième personne du pluriel, qui peut être une réponse d'Honoratus. Il imaginerait ainsi ce que pourraient dire les manichéens, et quelle conclusion en découlerait, comment il faut l'interpréter. Il s'agit donc ici d'un dialogisme citationnel inscrit dans un dialogisme interactionnel implicite, qui a pour but de mimer la réflexion du lecteur, et de l'engager à confronter les paroles de l'adversaire avec son propre raisonnement.

- 19 De même en 14, 30, Augustin recourt à un dialogisme citationnel pour présenter ce que l'hérétique pourrait opposer à Augustin. Il a en effet créé progressivement au cours de l'œuvre une figure d'hérétique, *haereticus*, avec laquelle Honoratus doit débattre. À nouveau, ce dialogisme citationnel est inscrit dans le dialogisme interactionnel ; Augustin invite Honoratus à imaginer les réponses aux questions que pose Augustin ; il ne les pose pas directement lui-même, mais passe par son interlocuteur :

Puisque notre débat met en question les hérétiques, qui se réclament du titre de chrétiens, quelle raison, dis-moi, notre hérétique m'opposerait-il⁵⁹ ?

Honoratus doit ainsi imaginer la réponse de l'hérétique et répondre à ces arguments dans un faux dialogue. Le dialogisme avec l'hérétique est donc essentiellement citationnel et inscrit dans un dialogisme interactionnel avec Honoratus car il faut agir sur le destinataire.

- 20 Cependant, Augustin s'adresse également aux manichéens directement, et installe un dialogisme interactionnel avec l'« hérétique » fabriqué en 14, 31 :

Or c'est bien cela, ô hérétique, que tu vas commencer par m'enseigner⁶⁰ ?

Augustin présente alors une longue série de questions-réponses adressées à cet hérétique, qui n'est pas Honoratus. Augustin passe ensuite du « tu », qui désigne l'*haereticus*, au « vous » qui renvoie aux manichéens dans leur ensemble. Ce long moment dialogique se clôt par une réplique à l'hérétique :

Et toi, rentre dans ta retraite et cesse de tendre des pièges, au nom de la vérité que tu as la prétention de réfuter, à ces Écritures, tout en recourant à leur autorité⁶¹.

Ce dialogisme avec l'hérétique, étendu parfois à la seconde personne du pluriel, se clôt au paragraphe suivant par un retour à la troisième personne pour évoquer les manichéens :

Si au contraire les hérétiques vont jusqu'à prétendre qu'on ne doit pas croire au Christ sans une évidence rationnelle incontestée, ils ne sont pas chrétiens⁶².

Augustin a ici installé tout d'abord un dialogisme interactionnel avec Honoratus, dans lequel il forge un dialogisme citationnel, qui est celui que le dédicataire de l'œuvre doit connaître en lui-même avec ses camarades. Puis, dans un développement développé, mais clos, Augustin s'adresse à l'*haereticus*, fabriqué pour Honoratus, et débat avec lui. Pour mieux convaincre son interlocuteur, Augustin mène lui-même le débat, pour lui donner un modèle. L'imbrication des dialogismes a ici une valeur pédagogique et protreptique.

- 21 *L'utilité de croire* offre une nouvelle difficulté : comprendre à qui s'adresse Augustin. En effet, il n'est pas toujours aisé de savoir qui est la seconde personne ; par exemple, en 16, 34, peu après le long passage, précédemment évoqué, dans lequel Augustin débat fictivement avec un manichéen, cette adresse pourrait également s'adresser tant à Honoratus qu'à l'*haereticus* :

Pourquoi, demandes-tu, n'en est-il pas ainsi ?

– Parce que ces miracles ne toucheraient personne, s'ils n'étaient étonnants ; et ils ne seraient pas étonnants s'ils étaient habituels⁶³.

Rien ne s'oppose à voir dans ce « tu » Honoratus ou l'*haereticus*, puisqu'aucune apostrophe ne vient le caractériser ; comme, dans l'ensemble de l'œuvre, l'interlocuteur est Honoratus, le dédicataire, il serait plus logique de considérer qu'il s'agit d'une adresse à ce dernier ; cependant l'autre analyse est possible.

- 22 Dans *L'utilité de croire*, Augustin varie les types de dialogismes en fonction de son destinataire. C'est lui qui explique qu'Augustin parle des manichéens, plus qu'il ne s'adresse à eux. Augustin tend à avoir un effet sur Honoratus, le dialogisme interactionnel est donc instauré avec lui ; mais il l'invite à forger des dialogues avec ses camarades dans le cadre de dialogismes citationnels, pour réfuter leurs argumentations. Le dialogisme permet ainsi de construire l'autre, mais aussi de mimer un procédé dialectique auquel Honoratus doit aboutir ; Augustin en donne lui-même un exemple en s'adressant directement à un « hérétique », puis aux manichéens. Le dialogisme est ainsi non seulement une arme polémique, mais aussi un outil pédagogique.

3. Les deux âmes : le dialogisme en variation

- 23 Dans *Les deux âmes*⁶⁴, écrit en 392, Augustin relit sa propre expérience parmi les manichéens ; il revient ainsi sur des discussions qu'il aurait pu avoir avec les manichéens⁶⁵. Il crée de petits moments dialogiques, comme en 6, 6, dans lequel un manichéen aurait pu répondre aux questions d'Augustin, qui lui aurait lui-même répondu ; l'utilisation du subjonctif imparfait marque le potentiel du passé ; il s'agit de conversations fictives et hypothétiques⁶⁶. L'œuvre est construite grâce à ce dialogisme qui aurait pu avoir lieu. Il s'agit des conversations qu'Augustin aurait pu avoir avec les manichéens :

Voilà les propos ou d'autres semblables que j'eusse tenus aux manichéens ou que je me serais tenus à moi-même. Car en priant Dieu de toutes mes entrailles (comme on dit) et en m'appliquant de tout mon pouvoir aux saintes Écritures, peut-être aurais-je pu, dès cette époque, dire ces choses ou du moins, ce qui eût suffi à mon salut – les penser⁶⁷.

Il s'agit d'une sorte de regret, d'aveux – on pourrait parler de confessions – de dialogues qui ne se sont pas tenus. C'est parce que le dialogue n'a pas eu lieu qu'Augustin le crée par un dialogisme citationnel. De même, à la quasi fin de l'œuvre, Augustin imagine le discours qu'il pourrait tenir à l'un de ses amis, comme il le fait dans *L'utilité de croire* :

Toutefois, si j'avais, en vertu des droits de l'amitié, à presser quelqu'un de mes amis qui croirait encore devoir écouter les manichéens, je lui dirais : « Sais-tu qu'il est utile, quand on a péché, de se repentir ? » Sans aucun doute il protestera qu'il le sait⁶⁸.

Augustin en vient alors à s'adresser aux manichéens qui l'ont détourné de la considération de ces choses si évidentes. À la quasi fin de l'œuvre, Augustin s'adresse à ces anciens amis manichéens :

Remarquez bien ceci, je vous prie, mes chers amis : je connais vos esprits⁶⁹.

L'œuvre se clôt par des réfutations possibles :

Je vois que ce qu'on attendait surtout ici était de savoir, soit comment autrefois (si, comme je le suppose j'avais été sûr de mon fait) j'aurais défendu les Écritures catholiques contre les attaques des manichéens, soit comment je prouve

aujourd'hui qu'elles peuvent être défendues. Mais Dieu m'aidera à réaliser mon dessein par d'autres écrits⁷⁰.

- 24 Augustin semble offrir une variation sur le dialogisme interactionnel que l'on a pu étudier dans d'autres œuvres ; il propose un dialogisme possible, ou qui aurait été possible, s'il avait osé réfuter les manichéens. La variation sur ce dialogisme montre comment cette figure est intimement liée à la polémique avec les manichéens, anciens camarades. L'appel final à la deuxième personne du pluriel conduit Augustin à affirmer son souhait constant de conversion⁷¹.
- 25 Le dialogisme s'avère donc être un outil rhétorique utilisé consciemment par Augustin contre les manichéens : il met ainsi en scène l'interrogatoire qu'il pourrait adresser à ses adversaires. Il reprend à l'écrit, sans le transposer totalement, comme il le fera dans le *Contre Fauste* notamment⁷², le cadre du débat contradictoire. Le but est multiple. D'une part, il peut rechercher une action sur les manichéens, lorsqu'il s'adresse à eux, mais il peut aussi s'agir d'avoir un effet sur le destinataire, dans le cadre des dialogismes citationnels. Le choix entre les deux dialogismes peut s'expliquer notamment par le destinataire ou la logique argumentative : si l'œuvre est adressée aux adversaires, le dialogisme interactionnel avec ces derniers s'impose, car il s'agit de les convaincre ; en revanche, si l'œuvre est adressée, et dédiée, à un autre, comme Honoratus, le choix du dialogisme citationnel avec l'hérétique est plus attendu car c'est son dédicataire qu'Augustin veut convertir. Le dialogisme citationnel peut aussi avoir une valeur pédagogique puisqu'il peut mimer le débat que peut installer ou créer Honoratus.
- 26 En outre, le dialogisme est non seulement la reprise par écrit d'une pratique de débats réelle, mais il est aussi une réponse aux adversaires qui usent de ce cadre rhétorique dans leurs propres œuvres, comme Fauste de Milev. Cette forme, liée aux manichéens, en raison de pratiques tant orales qu'écrites, explique aussi pourquoi Augustin propose une variation sur un dialogisme potentiel dans *Les deux âmes*.
- 27 Enfin, comme dans le dialogue philosophique, dont le dialogisme, qui n'est pas qu'une arme polémique, reprend des procédés dialectiques, l'un des buts que ce procédé permet d'atteindre est la conversion, soit de l'adversaire, soit du destinataire. Le dialogisme est ainsi dialogue avec l'autre pour l'amener à changer d'opinion, voire de mode de vie.

NOTES

1. M. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, trad. du russe par D. Olivier, préf. de M. Aucouturier, Paris, Gallimard, 1978 ; voir l'étude de T. Todorov, *Mikhaïl Bakhtine. Le Principe dialogique*, Paris, Seuil, 1981.

2. Voir J. Bres, « Savoir de quoi on parle : dialogue, dialogal, dialogique ; dialogisme, polyphonie... », dans J. Bres, P. P. Haillet, S. Meillet, H. Nölke, L. Rosier éd., *Dialogisme et polyphonie. Approches linguistiques*, Paris, De Boeck et Duculot, 2005, p. 47-61.
3. Voir par exemple P. P. Haillet et G. Karmaoui éd., *Regards sur l'héritage de Mikhaïl Bakhtine*, Cergy-Pontoise, Encrage, 2005.
4. D. Maingueneau, *Les termes clés de l'analyse du discours*, nouvelle édition augmentée, Paris, Seuil, 2009 (première éd. 1996), p. 42-44.
5. S. Moirand, *Une grammaire des textes et des dialogues*, Paris, Hachette, 1990, p. 75.
6. Voir notamment l'introduction et la bibliographie de L. Albert et L. Nicolas, *Polémique et rhétorique de l'Antiquité à nos jours*, Paris, De Boeck et Duculot, 2010, p. 17-48 ; 427-450.
7. D. Maingueneau, « Dialogisme et analyse textuelle », *Actes sémiotiques (documents)* 32, 1982-IV, p. 1-33.
8. Le terme de dialogisme a été beaucoup utilisé, par F. Cossutta par exemple (voir : F. Cossutta dir., *Le dialogue : introduction à un genre philosophique*, Villeneuve d'Ascq, Le Septentrion, 2004), pour étudier les dialogues de Platon notamment.
9. C. Darbo-Peschanski dir., *La citation dans l'Antiquité*, Grenoble, J. Millon, 2014 (plusieurs auteurs, dont C. Calame et N. Bouvier, utilisent cependant la notion, mais cela n'est pas systématique dans l'ensemble du volume) ; C. Nicolas dir., « Hôs Ephat', dixerit quispiam », *Mécanismes de la citation et de la mention dans les langues de l'Antiquité*, Grenoble, Ellug, 2006.
10. Dans un ouvrage récent, A.-M. Favreau-Linder et J.-P. De Giorgio ont étudié le dialogisme dans des ouvrages de genres différents que l'on rattachait à la diatribe (A.-M. Favreau-Linder et J.-P. De Giorgio dir., *La diatribe antique. Enquête sur les formes dialogiques du discours philosophique*, Paris, Lambert Lucas, 2019).
11. K. Kerbrat-Orecchioni, *L'énonciation*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 204, n. 2.
12. Voir *La diatribe antique*, op. cit., p. 12-15 ; J.-P. De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome : autour de la correspondance de Cicéron*, Paris, Latomus, 2015, p. 173-175.
13. G. Achard traduit *sermocinatio* par « dialogisme » dans sa traduction de la *Rhétorique à Herennius*, Paris, Les Belles Lettres (C. U. F.), 1989.
14. Quintilien, *Institution Oratoire*, IX, 2, 30-31 (sur la prosopopée) et 58 (sur l'éthopée) ; G. Ueding, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, II, col. 1215 (art. « Ethopoiea ») ; H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric*, Leyde et Boston, Brill, 1998, § 822-825. Juliette Dross (*Voir la philosophie. Les représentations de la philosophie à Rome. Rhétorique et philosophie, de Cicéron à Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 72) propose de traduire *sermocinatio* par « éthopée ».
15. Quintilien, *Institution oratoire*, IX, 2, 31 : « Il y a quelques rhéteurs, qui restreignent le terme de prosopopée aux cas où, à la fois, les personnes et les mots sont fictifs ; ils préfèrent appeler les conversations imaginaires (*sermone hominum adsimulatos*) des "dialogues" (*dialogous*), terme que certains on traduit en latin par *sermocinatio* » (trad. J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1978, *dialogous* est en caractères grecs chez Quintilien) ; voir H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric*, op. cit., § 820-825 ; 1131-1132 ; 1244-1245.
16. Priscien, *Praeexercitamina*, 9 ; H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric*, op. cit., § 1131.
17. La *Rhétorique à Herennius*, IV, 65 évoque une *sermocinatio consequens*, quand, dans le dialogue fictif, les personnages ne s'adressent pas les uns aux autres directement, mais dans lequel répond une voix à la troisième personne.
18. Quintilien, *Institution oratoire*, IX, 2, 30, ne distingue pas nettement prosopopée et *sermocinatio*, puisqu'ils attribuent la distinction à d'autres auteurs. Comme le souligne J. Dross dans son ouvrage *Voir la philosophie* (op. cit., p. 73) : « l'éthopée est incluse dans la prosopopée ».
19. Voir à ce sujet, notamment, J.-P. De Giorgio, *L'écriture de soi*, op. cit., p. 173-174.
20. Comme les *Paradoxes des Stoïciens* de Cicéron (même si G. Achard, « Les *Paradoxa stoicorum* de Cicéron : éloquence ou philosophie ? », *Revue des études latines*, 77, 1999, p. 72-86, remet en cause cette filiation, estimant que le texte est avant tout une *oratio*), ou les « dialogues » de Sénèque

(voir en particulier M. Griffin, *Seneca. A philosopher in politics*, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 414-415).

21. Sur la *subiectio*, traduction latine de l'hypophore, voir *Rhétorique à Herennius*, IV, 33 ; Quintilien, *Institution oratoire*, V, 11, 5 ; IX, 2, 15 ; H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric*, op. cit., § 771-775. J.-P. De Giorgio (*L'écriture de soi*, op. cit., p. 173) associe *sermocinatio* et hypophore pour parler du dialogisme des lettres de Cicéron. Sur l'interrogatoire chez Aristote, voir C. Rambourg, « Interrogatoire judiciaire et interrogation dialectique en partant d'Aristote », *Rhétorique III* 18 », dans A.-M. Favreau-Linder et J.-P. De Giorgio dir., *La diatribe antique*, op. cit., p. 151-165 ; sur l'interrogatoire et son fonctionnement dans le système judiciaire romain, voir C. Guérin, *La voix de la vérité. Témoin et témoignage dans les tribunaux romains du I^{er} siècle avant J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 246-267.

22. Aullu-Gelle, *Nuits attiques*, XIX, 8, 2.

23. C. Iulius Victor, *Ars rhetorica*, 24 ; 26 ; Arnobe, *Contre les gentils*, I, 59, 8.

24. Apulée, *Apologie*, 26, 4 ; Augustin, *Le maître*, 1, 1 ; *Le libre arbitre*, I, 3, 8.

25. Augustin, *Lettre*, 28, 4 ; 36, 1.

26. Nous conservons ce terme problématique, mais nous privilégierons le terme latin de *liber* ; voir M. Ribreau, « Les Pères de l'Eglise font-ils de la littérature ? Pour une approche littéraire des écrits patristiques : le cas d'Augustin », *Transitions*, 2017, <http://www.mouvement-transitions.fr/index.php/intensites/religieux-litteraire/n-6-m-ribeau-les-peres-de-l-eglise-font-ils-de-la-litterature>.

27. Voir J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1972, p. 38-52 et B. Jeanjean, « Saint Jérôme polémiste et hérésiologue : l'art du portrait à charge dans l'*Aduersus Heluidium*, l'*Aduersus Iovinianum* et le *Contra Vigilantium* », dans J.-M. Poinssotte éd., *Les chrétiens face à leurs adversaires au IV^e siècle*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 2001, p. 143-153.

28. Voir B. Bureau et B. Colot, « Le thème de la polémique païenne dans la polémique chrétienne, de Lactance à Augustin », dans G. Declercq, M. Murat et J. Dangel dir., *La parole polémique*, Paris, Champion, 2003, p. 57-102.

29. Auteurs déjà étudiés dans la présente livraison d'*Exercices de rhétorique*.

30. Voir M. Ribreau, « Quand un déclamateur devient évêque : l'influence des déclamations sur les œuvres polémiques et les sermons d'Augustin », dans R. Poignault et C. Schneider dir., *Présence de la déclamation*, Clermont-Ferrand, Centre de recherches André Piganiol – Présence de l'Antiquité, 2015, p. 283-307.

31. Voir M. Ribreau, « Le débat contradictoire, cadre énonciatif des "traités polémiques" d'Augustin », dans M. Crété éd., *Discours et systèmes de représentations. Modèles et transferts de l'écrit dans l'Empire romain*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2016, p. 139-156.

32. Sur cet aspect de la vie d'Augustin, voir V. H. Drecol et M. Kudella, *Augustinus und der Manichäismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p. 58-86.

33. Comme par exemple Grégoire de Nysse dans le *Contre Eunome*.

34. Nous empruntons le terme à S. Moirand, et à C. Kerbrat-Orecchioni, *Les interactions verbales. Approche interactionnelle et structure des conversations*, t. 1, Paris, Armand Colin, 1998, p. 15 ; *La conversation*, Paris, Seuil, 1996, p. 4.

35. À la suite de G. Madec (« Les embarras de la citation », dans *Petites études augustiniennes*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1994, p. 307-318), nous appelons « citation » l'utilisation d'un texte qui n'est pas celui de l'auteur présenté comme tel par un marqueur de citation. Nous préférons l'idée de citation à celle de texte, utilisé par S. Moirand.

36. Nous utiliserons l'édition et la traduction, que nous corrigerons, de B. Roland-Gosselin, *La morale chrétienne* (dans *Œuvres de saint Augustin*, t. I : *Introduction générale. La morale chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949) ; voir J. K. Coyle, art. « Mœurs des manichéens », dans A. D. Fitzgerald éd., *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe. IV^e-XXI^e siècle*, Paris, Le

Cerf, 2005, p. 971-972 ; H. Kotila, art. « *Moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum* (De -) », *Augustinus-Lexikon*, IV, col. 82-88. Dans sa monographie consacrée au *De moribus* (Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae". A Study of the Work, its Composition and its Sources, Fribourg, Fribourg University Press, 1978), J. K. Coyle, n'étudie pas les passages dialogués. Les problèmes d'énonciation ou de dialogisme ne l'intéressent pas.

37. I, 9, 15 : « A quibus tamen quaero, utrum istam sententiam in Veteri Testamento esse negent, an non congruere sententiae apostolicae affirment ? »

38. I, 9, 15 : « At illud primum libris docebo ; in hoc autem altero tergiuersantes homines et per abrupta fugientes aut in pacem reuocabo, si uoluerint respicere aliquantum et considerare quid dictum sit, aut eos intelligentia ceterorum, qui sine cupiditate iudicant, insectabor. »

39. I, 9, 15 : « Fac ergo non in Paulo apostolo illud testimonium compertum, sed a me esse prolatum. Numquidnam tibi demonstrandum est, haeretice, nisi aut scriptum in uetere lege non esse aut Apostolo non convenire ? (...) Postremo quid responsurus es ei qui tibi dicat : Ego sic intelligo, ego sic accipio, sic credo nec ob aliud lego illos libros, nisi quod ibi omnia christianae fidei concinere video. Illud potius dic, si audes et aduersus me dicere cogitas, non esse credendum quod Apostoli et martyres (...). Quod si non potes dicere, quid calumniaris in quo libro credam, quod me oportere credere confiteris ? »

40. I, 28, 57-29, 61 : « (57) Atque in his duobus conuenit mihi cum Manichaeis, id est, ut Deum et proximum diligamus, sed hoc Veteri Testamento negant contineri. (...) (28) An illud dicturi sunt, non esse consequens ut omnia ibi bona sint, ubi haec inuenire potuimus ? Nam hoc solent dicere. (...) (59). Quamobrem adeste animis, Manichaei, si qui forte illa superstitione ita tenemini, ut euadere aliquando possitis. Adeste, inquam, et sine pertinacia, sine studio resistendi ; namque aliter uobis perniciosissimum est iudicare. (...) (61) Si istam obdis inuito, et auctoritatis exaggeratae ratione cogis in fidem, egone de illa, quam constanter latissime diuulgatam uideo et Ecclesiarum per totum orbem dispersarum contestatione munitam, dubitabo miser et, quod est miserius, te auctore dubitabo ? Cum si exemplaria proferres altera, tenere non deberem nisi ea quae plurium consensione commendarentur, nunc nihil te proferente quod conferas praeter inanissimam uocem temeritatisque plenissimam (...). Ut si uerbi causa Pauli epistolam, quae ad Romanos scripta est, corruptam esse contendis, aliam proferas incorruptam uel alium codicem potius, in quo eiusdem Apostoli eadem epistola sincera et incorrupta conscripta sit. Non faciam, inquis, ne ipse corrupisse credat ; hoc enim soletis dicere et uerum dicitis. Nihil prorsus aliud suspicabuntur uel mediocriter cordati homines, si hoc feceris. »

41. II, 3, 5 : « Quaeramus ergo ista diligentius et quantum fieri potest, planius. Percunctor uos iterum quid sit malum. Si dixeritis id quod nocet, neque hic mentiemini. Sed quaeso animaduertite, quaeso uigilate, quaeso deponite studia partium, et uerum non uincendi sed inueniendi gratia quaerite. »

42. II, 5, 7 : « Quaeram ergo tertio quid sit malum. Respondebitis fortasse : corruptio. Quis et hoc negauerit, generale malum esse ? Nam hoc est contra naturam, hoc est quod nocet. Sed corruptio non est in seipsa sed in aliqua substantia quam corrumpit ; non enim substantia est ipsa corruptio. (...) Audete iam dicere, si potestis, Deum et Dei regnum potuisse corrumpi, si diaboli regnum quale describitis, quomodo corrumpi posset non inuenitis. »

43. II, 8, 11 : « Quid enim aliud, cum quaero quid sit malum, responsuri estis nisi aut quod contra naturam est, aut quod noceat aut corruptionem aut aliquid huiusmodi ? At in his ostendi uestra naufragia, nisi forte ut soletis cum pueris pueriliter agere, respondebitis malum esse ignem, uenenum, feram et cetera huiusmodi. Nam etiam de quodam dicente nullam substantiam malum esse, unus e primatibus huius haeresis, quem familiarius et crebrius audiebam, dicebat : Vellem scorpionem in manu hominis ponere, ac uidere utrum non subtraheret manum ; quod si faceret, non uerbis sed re ipsa conuinceretur aliquam substantiam malum esse, quando quidem illud animal esse substantiam non negaret. Et dicebat haec non coram illo, sed cum ad eum nos commoti referremus quae ille dixisset (...). »

44. Même jeu entre Ils/je/tu ou vous, en II, 16, 39.

45. II, 10, 19 (nous utilisons une mise en page qui permet de mieux mettre en valeur le faux dialogue) : « (...) nunc uideamus tria illa signacula, quae in uestris moribus magna laude ac praedicatione iactatis. Quae sunt tandem ista signacula ? Oris certe et manuum et sinus. Quid est hoc ? Ut ore, inquit, et

manibus et sinu castus et innocens homo sit. Quid si oculis, auribus, naribus peccet ? Quid si calcibus hominem affligat uel etiam necet ? Quomodo istum tenebimus reum, qui nec ore nec manibus nec sinu peccauit. »

46. *Capitula de Fauste* (dans *Contre Fauste*, I, 2) : « *Ac ne profusa confusaue oratione legentium inundarentur ingenia, tam breuiter quam distincte ex aduerso sibi, ipsorum atque nostrorum uerba constitui.* ». Sur le genre des *capitula* et le dialogisme, voir la partie de l'introduction rédigée par G. Wurst, dans Augustin, *Contre Fauste le manichéen*, I-XII, M. Dulaey dir., Paris, Institut d'études augustiniennes, 2018, p. 28-29.

47. *Capitula de Fauste* (dans *Contre Fauste*, II, 1) : « *Accipis Euangelium ? Et maxime. Proinde ergo et natum accipis Christum ? Non ita est. Neque enim sequitur ut si Euangelium accipio, idcirco et natum accipiam Christum. Cur ? Quia Euangelium quidem a praedicatione Christi et esse coepit et nominari ; in quo tamen ipse nusquam se natum ex hominibus dicit.* »

48. Mat 22, 37.

49. I, 8, 13 : « *Videamus, quemadmodum ipse Dominus in euangelio nobis praeceperit esse uiuendum, quomodo etiam Paulus apostolus ; has enim Scripturas illi condemnare non audent. Audiamus ergo quem finem bonorum nobis, Christe, praescribas ; nec dubium est quin is erit finis, quo nos summo amore tendere iubet. Diliges, inquit, Dominum Deum tuum. Dic mihi etiam, quaeso te, qui sit diligendi modus (...).* »

50. I, 1, 2.

51. I, 2, 3.

52. I, 3, 4 ; I, 3, 5 ; III, 3, 5 ; I, 9, 14 : « *menons l'enquête* », « *inuestigamus* ».

53. I, 18, 33 ; II, 19, 68.

54. Nous utilisons la traduction, après l'avoir corrigée, et l'édition de J. Pégon, dans Augustin, *La foi chrétienne*, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1982 ; voir la notice d'Augustin en *Révisions*, I, 14 ; F. Van Fleteren, art. « *Utilité de croire* », dans A. D. Fitzgerald éd., *Encyclopédie Saint Augustin*, op. cit., p. 1446-1447 ; I. Bochet, « *L'unité du De utilitate credendi d'Augustin* », dans *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (IAMS)*, J. van Oort, O. Wermelinger, G. Wurst éd., Leyde – Boston – Cologne, Brill, 2001, p. 24-42.

55. 1, 1.

56. 4, 10.

57. 10, 23 : « *Sed nunc uide, inquires, utrum in religione credere debeamus.(...) Hic fortasse dicas : Concedo aliquid aliquando esse credendum ; nunc expedi quomodo in religione turpe non sit credere, antequam scire. Faciam, si potero. Quocirca ex te quaero quid existimes in grauiore culpa esse, religionem tradere indigno, an id quod ab eis qui illam tradunt dicitur, credere.* »

58. 5, 12 : « *Quamobrem uellem mihi isti dicerent, in quo genere ponant Ecclesiae catholicae, quem putant, errorem. (...) Age, ac deinde Scripturas ipsas considera. Quid enim libris obiciunt Veteris, quod dicitur, Testamenti ? Numquidnam quod boni sunt, sed male intelleguntur a nobis ? At eos ipsi non accipiunt. An quia nec boni sunt, nec bene accipiuntur ? At hoc superior defensio satis expugnat. An illud dicent : Quamuis bene a uobis accipiantur, mali sunt tamen ? Quis est aliud uiuos, cum quibus res agitur, aduersarios absoluere, atque olim mortuos, cum quibus nulla contentio est, accusare ?* »

59. 14, 30 : « *Itaque ille haereticus (siquidem de his nobis sermo est, qui se christianos dici uolunt) quam mihi rationem afferat, quaeso te ?* »

60. 14, 31 : « *Hoc, haeretice, principio me docturus es ?* »

61. 14, 31 : « *Vero in latebras tuas redi, nec quidquam insidiare, sub nomine ueritatis, quam conaris eis adimere, quibus auctoritatem ipse concedis.* »

62. 14, 32 : « *Si autem Christo etiam credendum negant nisi indubitata ratio reddita fuerit, christiani non sunt.* »

63. 16, 34 : « *Cur, inquis, ista modo non fiunt ? Quia non mouerent, nisi mira essent : at si solita essent, mira non essent.* »

64. J. K. Coyle, art. « *Les deux âmes* », dans A. D. Fitzgerald éd., *Encyclopédie Saint Augustin*, op. cit., p. 442-443 ; F. Decret, « *Duabus animabus (De)* », *Augustinus-Lexikon*, II, op. cit., col. 667-672.

65. 3, 3.

66. 6, 6-7.

67. 8, 10 : « *Haec et his similia uel illis etiam dicerem, uel mecum reputarem. Possem namque Deum omnibus, ut dicitur, uisceribus deprecans, et Scripturis quantum licebat intentus, etiam tunc fortasse talia uel dicere, uel quod saluti sat erat cogitare.* »

68. 14, 23 : « *Et tamen si nunc amicorum meorum aliquem, qui usque adhuc illos audiendos putat, compellem iure amicitiae, et ei dicam : Scisne utile esse, cum quisque peccauerit, poenitere ? sine dubitatione se scire iurabit.* »

69. 15, 24 : « *Attendite ista, quaeso, carissimi : uestra ingenia bene noui.* »

70. 15, 24 : « *Video maxime exspectari hoc loco, quomodo etiam catholicas Scripturas a Manichaeis accusatas uel tunc defenderem, si, ut dico, cautus essem ; uel nunc defendi posse demonstrem. Sed in aliis uoluminibus Deus adiuuabit propositum meum ; nam huius iam, quantum arbitror, moderata parci sibi postulat longitudo.* »

71. 15, 24.

72. Voir M. Ribreau, « *Le débat contradictoire, cadre énonciatif des “traités polémiques” d’Augustin* », op. cit.

AUTHOR

MICKAËL RIBREAU

Université Sorbonne Nouvelle Paris 3 – CERAM, EA 173